

# トドロフの思想と他者系列

外 池 力

---

## 《要約》

---

本論は、トドロフの思想を論じることによって、デモクラシーや寛容を考察する際に重要となる他者に関する概念をまとめることに目的がある。私の問題意識の中で常に重きが置かれていたが、直接的にはつながらなかった論点であるスターリン主義の問題と「普遍主義／相対主義」の問題について、トドロフは「他者」と「人間主義」というキーワードでつないでいる。本論では、第1章ではスターリン主義（全体主義）、第2章では普遍主義と相対主義の問題を論じ、第3章ではそれまでの論点を踏まえ、トドロフの人間主義の思想を整理することを通じて、いかに他者を位置づけるかという他者系列の問題を考察する。

スターリン主義に関するトドロフの主要な研究は、『極限に面して』に代表される収容所文学研究である。そこでの考察の主な論点は、『善の誘惑』というトドロフの著作の題に象徴されるように、良き意図をもった普通の人々が悪の体制を支えていたメカニズムを探究するということもできる。そこでトドロフは特に善悪二元論を批判している。

トドロフは、フランスでの外国人として自らの体験に加え、『歴史のモラル』にまとめられたように、メキシコでのコンキスタドールの時代の文献の調査に基づいた考察を通して、普遍主義と文化相対主義についてのアポリアに挑戦している。トドロフは「自民族中心主義と科学主義は普遍主義のふたつの倒錯した形象である」として、普遍主義を過程としてみることで、固定的な結果である特定の価値観の押しつけという欠点からできるかぎり離れるべきであり、他者との了解のための「討論・対話」とっては、人間のもつ能力、特に「自己改善」「限定の拒否」「社会性」の能力に加え、意志の普遍性への信頼とそれが発揮されるしくみの普遍性も重要であるとしている。価値の認識と価値の形成の過程において、主観性や客観性に偏らないバランスのとれた人間主義が求められることになる。

トドロフは人間主義として「私の自律性、君の目的性、彼らの普遍性」という論点を提起する。ここで重要なことは、特にIとYOU、すなわち「私」と「あなた」

の相互浸透だけでなく、対話し、愛し、抵抗し、影響し合い、行動に責任を持ち合う二人称で具体的な他者である YOU と人類全体・普遍としての他者である THEY の位置づけである。そこでトドロフを手掛かりに他者の位置づけについて他者系列として示した。特に、善悪二元論から脱することは、全体主義的思考から離れるだけでなく、人間主義のために不可欠な認識である。他者の（悲惨な）境遇は、「ありえない」でも、「ありえた」でも、「ありえると仮定しておく」でもなく、十分に「ありえるんだ」とすることで、はじめて他者と自分との関係が適切になるといえる。可能性の探求に始まる人間の総合的理解により、自・他の批判を可能にする基準が設定される。

キーワード：他者，トドロフ，人間主義，スターリン主義，悪

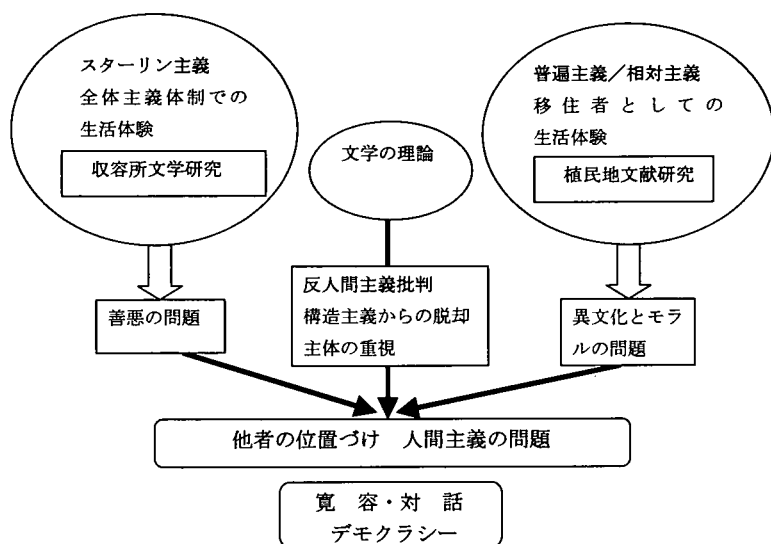
---

## I. はじめに

本論は、トドロフの思想を論じることによって、デモクラシーや寛容を考察する際に重要となる他者に関する概念をまとめることに目的がある。なぜトドロフを論じのかというと、それが自分の思考を整理し深める助けとなることはいうまでもないが、彼の思想の領域が、私のつたない問題意識の広がりとも重なるからである<sup>(1)</sup>。私の問題意識の中で常に重きが置かれていたが、直接的にはつながらなかった論点であるスターリン主義の問題<sup>(2)</sup>と「普遍主義／相対主義」の問題<sup>(3)</sup>について、トドロフは「他者」と「人間主義」というキーワードでつないでいる。このことについては、以下で論じていくが、トドロフの思想をこのような視点で整理してみると図1のようになる<sup>(4)</sup>。

トドロフの出発点は、日本での紹介され方もそうであったが、文学の理論家としてである。ブルガリア出身であるトドロフがフランスに留学した目的も文学の理論研究にあった。トドロフは、留学当初に指導教授を探す際、文学の理論を研究したいとのことで教授たちを訪ね歩くと、社会主義国出身の留学生が文学の理論を研究するのは、社会主義リアリズムなどの社会主義国

図1 トドロフの問題群



の公式文学理論の研究が目的であろうと誤解され敬遠されたエピソードを紹介している。しかしトドロフは、留学中に文学理論に熱中した夏目漱石を想起させるがごとく、文字通り文学に関する理論の構築を目指したのであり、その試みのなかでロシア・フォルマリズムにたどりつき、フランスの研究集団に加わり、ロシア・フォルマリズムをフランスに導入する中心人物として活躍した。当時、構造主義の流行に合わせて、全世界でロシア・フォルマリズムの理論の紹介と考察が数多くなされたが、日本でもその流れのなかトドロフの文献が紹介された。

しかしその後、トドロフは自らが提唱した構造主義的アプローチの反人間主義的側面を批判し、主体の役割を再評価することになる。このような文学理論での主体重視の考え方は、人間主義の思想に結実するトドロフの思想の一つの流れとみることができるが、トドロフにおける人間主義の重視について

では、後でみるように構造主義からの脱却という面だけでなくもっと総合的に見ていかなければならない。本論では、第1章ではスターリン主義（全体主義）、第2章では普遍主義と相対主義の問題を論じ、第3章ではそれまでの論点を踏まえ、トドロフの人間主義の思想を整理することを通じて、いかに他者を位置づけるかという他者系列の問題を考察する。

## 第1章 スターリン主義（全体主義）

このテーマに関するトドロフの主要な研究は、『極限に面して』に代表される収容所文学研究である。そこでは、ソ連を中心とした社会主義諸国の収容所だけでなく、ナチス・ドイツの収容所も研究対象とされる。そうになると、ここでの主題はスターリン主義とするよりも、全体主義とした方が適切だとも考えられる。しかし、トドロフにとっては、二十歳すぎまでをすごした社会主義国ブルガリアでの生活体験、さらには移住者として、フランスから社会主義である祖国を見続けてきた体験が思想の根底にあることに加え、「善き意図が悪に転化する」という構図は、ナチズムや全体主義というよりもスターリン主義を考察するための主要なモチーフといえる。トドロフにおいては全体主義研究のきっかけはあくまでスターリン主義であったので、本章の表題は、「スターリン主義（全体主義）」という言い方をすることにする。

フランスへの「亡命者」であるトドロフは、収容所文学研究である『極限に面して』だけを見ると、一見筋金入りの体制批判者としてみなされそうだが、スターリン主義に対する思想的考察は、それほど早くからなされているわけではない。フランスでの経歴は純粋な文学理論の研究から始まったのであり、西欧の知識人に大きな衝撃を与えた1970年代半ばのソルジェニーツィン事件も、その意義は内心認めながらも、目立った反応を顕わにしていたわけではなかった<sup>6)</sup>。むしろ、ソ連崩壊後に取り組んだ収容所文学の比較研究であ

るこの著作が、スターリン主義の問題に取り組むきっかけとなる。

スターリン主義の考察の主な論点は、①なぜ、善いことを目指したとされる政治運動が、収容所に象徴される悪の体制に転化したのか、②この体制を支えていたのは、悪人たちや異常者たちではなく、普通の人々ではなかったのか、という二点である。①と②を合わせて、良き意図をもった普通の人々が悪の体制を支えていたメカニズムを探求するということもできる。第一の論点については、まさに「善の誘惑」というトドロフの著作の題に象徴される。この問題についてのトドロフの言葉を幾つか引用してみよう。

「私は、あらゆる悪は、必ずしも悪とは言えない理由によってなされると思っています。」<sup>(6)</sup>

「悪は善そのものから生じたのだ。」<sup>(7)</sup>

「全体主義を主導した人々は善のために働いていると思い込んでいたのです。」<sup>(8)</sup>

「なぜ力で〈善〉を押しつけることを断念しなければならないのか。なぜならリスクがあまりに大きすぎて、そこからは喜びよりも苦しみの方が多く生じるからである。高邁な目的が下劣な手段を正当化することはない。〈善〉の誘惑の犠牲者の方が悪の誘惑の犠牲者よりも比較にならないほど多い。」<sup>(9)</sup>

「善への誘惑は、自己自身を善の化身として認め、これを他者に強制しようと欲することに存する——プライベートな生活においてのみならず、公的な領域においてもである。」<sup>(10)</sup>

「政治家たちによって空白のまま残された空間は、教訓を与える例の人々、場当たり主義の検察官たちによってこっそりと内密のうちに占められることとなります。彼らは自慢気に他人の悪を告発し、皆に従うべき良き道を指示するでしょう。これは近代の民主政治のひとつの特徴であり、これに

対しては注意深くあらねばなりません。それは、他人の過ちを正そうとする傾向であり、社会の成員全員に善に従うことを要求するという傾向です。それこそ私が「善の誘惑」という名で指し示しているものです。」<sup>(11)</sup>

上記のトドロフの論点を踏まえると、全体主義のメカニズムとして、第一に善悪二元論が挙げられる。善と悪の担い手を全くの別物としてしまう善悪二元論によってアプローチすることは、全体主義メカニズムの解明を妨げるどころかそれに助長することになる。これは全体主義下の犯罪だけでなく、われわれの社会の犯罪一般に対しても考えるべき視点である。この問題については、トドロフも引用している<sup>(12)</sup>有名なソルジェニーツィンの「善悪の境界線」についての言葉から始めよう。

「もし物事が次のように簡単だったら、どんなに楽なことか！どこかに悪党がいて、悪賢く悪事を働いており、この悪党どもをただ他の人びとから区別して、抹殺すればよいのだったら。ところが、善と悪とを区別する境界線は各人の心のなかを横切っているのであり、いったい、誰が自分の心の一部を抹殺することができるだろうか。人生の流れによって、この境界線はその心の上を移動していく。時には歓喜する悪に圧迫されて、時には花開く善に場所をあけながら。同一人物がその年齢によって、また置かれた環境によって、まったく別人になることがある。」<sup>(13)</sup>

「善悪を分ける境界線が通っているのは国家の間でも、階級の間でも、政党の間でもなく、一人びとりの人間の心のなか、すべての人びとの心のなかなのである。この境界線は移動するもので、年月がたつにつれてわれわれの心のなかで揺れ動いているのだ。」<sup>(14)</sup>

トドロフは「善悪の境界線」の問題については、次のように指摘している。

①善と悪を絶対的なものに分ける善悪二元論が、悪の体制を形づくること、つまり、純粋な善を求めることが、(暴力も含む)非寛容で自己批判なき政治的態度を生み出し、悪を単純に排除するメカニズムに歯止めがなくなる危険性があること、②抽象的な善の観念を個人の現実の生活より重視し、目的のためには手段を選ばない態度になることである。

トドロフが第一の論点を認識するにあたっては、収容所文学の分析が大きな役割を果たしている。そこで出発点となる問いは、収容所の加害者(管理者・看守)は、悪の象徴のような人間か、という問いである。ここではアレントの『イェルサレムのアイヒマン』のいわゆる「凡庸な人々」のテーゼ<sup>(15)</sup>、すべては「任務であった」と事後に言い訳をする平凡な役人が悪の体制を支えていた、という考え方が支持される。「執行者は多くの場合、順応主義者であり出世主義者である。彼ら自身は民主主義における一般大衆と少しも変わらない。だが現行の体制によって全体主義の動乱の中へと引きずり込まれたのである。」<sup>(16)</sup>

この認識は全体主義のメカニズムの解明にとどまるものではない。ここで重要になるのは、他者の悪を自らのものとして理解することである。悪を異常なこと、他人事としてみることによって、悪は自分には無関係なものとして片づけられ、悪への理解が妨げられるために、悪への根本的対処にならない。

「概して、我々はこういう真実を認めたがらない。我々各人には、悪は我々の外にあり、悪を犯した化け物と共通点は何もないと考えることがはるかに都合がよい(現代でも、散発的に起こる「異常な」犯罪に対し、同じ反応が見出される)。我々がコルイマやアウシュヴィッツを忘れたいの、収容所の悪が人類と無縁でないことを見るのを恐れてである。またこの恐れが、我々に善の勝利するまれな物語を好ませる。(中略)こうした悪の

実践は我々が思うほど我々と無縁ではなく、またまさにこの理由のため、我々はそれを認めようとせず、好んで異常性の主張を選ぶのだ。」<sup>(17)</sup>

「私たちがスターリンやヒトラーの行為のように恐るべき行為を「狂気じみた」、「偏執的な」、あるいは「非理性的」、あるいはさらに「悪魔的」と形容するときには、私たちは彼らと私たちのあいだに障壁を設け、これらの行為の主導者を人類の欄外の部分に押しやることによって、無意識に自分たちをそれらの行為から守ろうとしているのである。」<sup>(18)</sup>

「全体主義の出発点には、優遇すべき善き存在と排除すべき悪しき存在とに世界を分かち、世界の善悪二元論的分割があった。アウシュヴィッツとコルイマはこの最初の分割の極端な到達点にはかならない。そして私たちは、私たちが悪であると判断するものの当事者を、消し去るべきたんなる敵と見なすとき、この分割に関与しているのである。」<sup>(19)</sup>

「人類を截然とした二つの半分——善人と悪人、私たちと他者——に分割する、全体主義的ドクトリンの継承者たる善悪二元論のイデオロギーを捨て去るためには、自分自身が善悪二元論にならないほうがいい。次世紀のための教訓とは次のとおりでありうるだろう。すなわち、最初におこなうべきは、善の名において悪と闘うことではなく、善と悪がどこにあるのかを知っているとつねに言い張っている者たちの確信と闘うことである。悪魔とではなく、悪魔を可能にするものとである。すなわち、善悪二元論的思考それ自体とである。」<sup>(20)</sup>

「正義の戦争」という構図は、実際の戦争だけでなく、階級闘争、民族紛争、そしてわれわれの社会でもごく当たり前に存在する悪との戦いにも共通することである。たとえば、われわれはある事件の加害者を悪の権化として、犠牲者をその対極にあるものとして扱い、その対比に疑問をさしはさんだり、批判することは許されないような善悪二元論の状況を作り出すことが多い。



これは限定された範囲としてではあるが全体主義的状况にあるといえる。これから敷衍すれば、われわれがある凶悪な事件などに一般的に抱く善悪の固定的感情や思いには、全体主義の歴史のなかで民衆が当時の様々な「事件」に抱いていた善悪の感情や思いと同じように、「当然のものとして」善悪の境界が固定化されているといえる。トドロフは、特に善悪二元論を論ずることで、全体主義批判の問題から発展して現代社会においてわれわれが生きてべき視点である人間主義に到達している。「私たちが道徳の階梯を上昇する唯一のチャンスは、私たち自身の内なる悪を認め、これと闘うことであるだろう。(中略)しかしながらこうした仕方によってしか、個人が自分の集団的アイデンティティの批判的検討に踏み出し、他人の幸福と自分自身の完成を自分の利害よりも上位におき、したがって道徳的行動に踏み出すことは不可能である。私たちの集団が純然たる英雄でもなく、しかも純然たる犠牲者でもないような過去の数ページを思い出すことは、これら歴史的な物語の作者にとっては、よりすぐれた道徳的価値をもつ行為であるだろう。」<sup>(21)</sup>

現実の世界では、善の象徴である「ヒーロー」も悪の象徴である「悪役」も固定化されることがないとすれば、本来のあるべき認識は、繰り返される日常的な美德と悪を理解・反省することしかないものであり、このことは集団としての民族や国民にもあてはまる。

トドロフの考察の第二の論点は、全体主義においては善を志向する抽象的理念に基づくことで現実の人々の生活を疎かにしたことにある。これは「正義の実践」がなぜ暮らしを良くしないか、という疑問への基本的な答えともいえる。

「善の誘惑のほうは有害である。というのも、善の誘惑は個別的な人々に代えるに抽象的な目的をもってするからである。」<sup>(22)</sup>

「当時の他の何百万人もの人々と同様、彼らは共産主義が全人類に安寧を

もたすだろうと考えたのです。そのようにしながら、彼らは具体的な現実、すなわち普通の人々の日常生活に何が起きているかを見ることを忘れたのです。彼らは人類の祭壇に具体的な個々人を犠牲に供することをためらわなかったのです。これが私が彼らとは逆の態度に固執する理由です。私は、集団よりも具体的な個人に対して配慮するほうを好みます。私は「平和」、「正義」、「平等」といった大仰な語には警戒感を抱きます。私はこれらのものを得るためにどのような対価を支払わなければならないか知ろうと努め、これらの語がどのような現実を隠しているかを知ろうと努めます。さらに否定的な言い方をすれば、これが私が政治活動に対し、また集団にとって良きことを推進するのだと称する人々に対し抱いている乗り越えがたい、過剰な警戒感を説明するものです。」<sup>(23)</sup>

「私が思うに、真の選択はむしろ、思考と日常生活を対立させ、相互に排除しあうものとする考え方と、その両者は互いに浸透し合い、互いに豊かにし合うものとする考え方のあいだにある。」<sup>(24)</sup>

またこの論点は、第一の論点である善悪二元論とも関連している。「善悪二元論者は物質的なものを犠牲にして精神的なものを特権化し、具体的な個々の人間より観念としての人間を好む。善悪二元論者は諸個人間の個別の人間関係より、抽象的諸観念を愛する。」<sup>(25)</sup> トドロフは、善悪二元論における「善」と「悪」の対立について、理想世界と現実世界の対立、「炯眼のエリート」と「盲目の大衆」という根本的な対立とのつながりだけでなく<sup>(26)</sup>、政治的善悪二元論とロマン主義などの美的善悪二元論との関係も指摘している<sup>(27)</sup>。

第三の全体主義のメカニズムは、トドロフが推奨する人間主義に対立するものとしての科学主義である<sup>(28)</sup>。ここでの科学主義は科学と異なるどころか、正反対のものでもある。科学は討論や反証可能性に基づくものであるが、ここで言う科学主義はそうではない<sup>(29)</sup>。「科学主義が政治プログラムに変形さ

れると、それは全体主義になります。そこでは、歴史「法則」の名のもとに、ブルジョアや富農が滅ぼされ、あるいは生物学の「法則」の名のもとに、ユダヤ人が殺されるのです。(中略) 民主主義体制のもとにあってさえも、科学の威光によって自らを飾る術を心得ている政治的選択は最後には自らを受け入れさせるに至ります。』<sup>(30)</sup>

トドロフは、科学と道徳の混同<sup>(31)</sup>、すなわち認識と意志の混同を批判する。「科学的な政治、科学的な道徳というものは存在しないし、今後も存在することはないでしょう。道徳・政治は意志によって導かれるのであり、認識によって導かれるものではありません。(中略) 知は意志を啓蒙することができます。しかし知が意志にその決定を押し付けることはできないのです。』<sup>(32)</sup> 科学主義は、現実の人間の生活からかい離した形で善悪の二元論における境界を固定化する。しかし現実の世界では善悪の固定化は望ましいものではなく、科学によってではなく、人間の意志によってその境界が定まるはずである。ここで述べてきた善悪二元論、抽象的理念の優先、科学主義の問題に抗して示されるトドロフの人間主義については、第3章で再び論じることにする。

## 第2章 普遍主義と相対主義

トドロフは、フランスでの外国人として自らの体験に加え、メキシコでのコンキスタドールの時代の文献の調査に基づいた考察を通して、『歴史のモラル』にまとめられたように、普遍主義と文化相対主義についてのアポリアに挑戦している。普遍主義と文化相対主義の問題は、「普遍的な価値があるのか、国境を越えても有効な判断をすることができるのか、それともすべての価値は相対的な(場所、歴史のそれぞれの時点、さらには個人の出 <sup>イダンティテ</sup> 自に  
応じて変化する)ものなのかというという問題である。』<sup>(33)</sup> ここでの基本的

な争点は以前に論じたことがあるのでここでは詳しく述べないが<sup>(34)</sup>、一言でいえば、普遍主義の「押しつけ・暴力」と文化相対主義の文化による「野蛮・分裂」をどう解決するかが問題になる。そしてこの対立の乗り越えのためにはいくつかの工夫が必要になるが、ここではトドロフの考察をみてみよう。

トドロフは、コンキスタドールについてのメキシコでの文書調査の3年間について次のように述べている。「宗教的殺人が生贄だとすれば、虐殺は無神論的殺人である。そしてスペイン人はまさしくこの種の暴力を発明したように思われる。(中略)だがもし生贄の文化と虐殺の文化との間で、選択をせまられたくないとすれば、どうすればよいのだろうか。」<sup>(35)</sup> インカ人の生贄の習慣を「文化による野蛮」だとすると、その野蛮を正すことを口実として介入・虐殺を正当化する西欧が「押しつけの普遍」ということになる。

トドロフは「自民族中心主義と科学主義は普遍主義のふたつの倒錯した形象である」<sup>(36)</sup> とする。「普遍主義の倒錯的形態」として、自民族中心主義と科学主義があるのであり、前者は自らの価値を絶対の諸価値と同一視するので「主観的」倒錯であり、後者の科学主義は、諸価値は自己の外に、客観的世界のうちにあるという「客観的」倒錯であるとする<sup>(37)</sup>。科学主義については、前章で簡単に触れたので、ここでは自民族中心主義について論じよう。

「自民族中心主義は普遍主義の複数の形象のうちもっともありふれたものだからである。ここでこの語に与えられている意味では、自民族中心主義は私が属する社会に固有の価値をむりやりに普遍的価値にまつりあげてしまうことである。自民族中心主義者こそは、言ってみれば、普遍主義者の生まれながらの戯画なのだ。(中略) 普遍主義者と自民族中心主義者の唯一のちがいは——しかしこのちがいは明らかに決定的なものなのだが——、自民族中心主義者はなるべく努力をしないですませようとし、批判的な仕方では事を運ばないという点である。つまり彼は自分の認める価値を絶対のものと信じており、しかもそう信じるだけで事足りりとする。」(強調原文)<sup>(38)</sup> 普遍主義は、

自らに対して批判的であろうと努力することで、自民族中心主義に陥ることをできる限り免れようとしなければならない。「哲学者は普遍主義者である——この点哲学者は同化推進者に似ている。ただし彼は差異を注意深く観察するので、彼の普遍主義は単なる自民族中心主義たることを免れている。」<sup>(39)</sup>

トドロフが理想とする人間主義は、人類の共通の価値に関わるものであるから、普遍主義である。しかし、以上に論じてきた欠点を避けようとする普遍主義であり、それはまず対話や討論などによる「普遍的な了解が可能な場」としての普遍性である。

「しかしここで話題にしている普遍主義は、私は『われわれと他者』において「過<sup>パルクール</sup>程の」普遍主義と形容したものであり、「到達点<sup>アリグマ</sup>」の普遍主義ではありません。言い換えれば、統一や画一化を説くものではなく、コミュニケーションの可能性、対話の可能性を公準として立てようとするものなのです。私は世界についての私の見方を、私とは非常に違ったひとの世界についての見方と対比することができます。そして私たちは互いに理解し合うことができ、またなぜ自分たちが相互に違っているのかも理解できる、ということです。豊かな結果をもたらすのは諸文化の出会いであって、文化的折衷主義ではありません。この普遍的なものへの道は、ひとが個別的なものへ深く沈潜することを含意しています。ここでも私は通常世界市民主義と呼ばれているものと袂を分かちます。ロシア人のうちでもいちばんロシア的なドストエフスキーこそがロシアの作家中もっとも普遍的な作家なのです。」<sup>(40)</sup>

ここで批判されている「文化的折衷主義」について言えば、自民族中心主義を避けるために様々な文化の「善い」側面を集めることによる新たな普遍は、「押しつけ」という欠点は免れても単なる寄せ集めの価値基準になりか

ねないということである。このような安易なコスモポリタニズムを提示するよりは、ある文化の特殊性を深く探求することで、共通の人間性を再認識することが、トドロフが重要であるとする人間主義に近いものになる。「普遍性とは分析の道具であり、さまざまな異なるものの実り多い出会いを可能にする調整のための原理なのであり、その普遍性の内容は固定されたものではない。その普遍性はつねに見直しの対象であり続ける」<sup>(41)</sup>のである。

人間が持つ普遍的能力は、自ら変化していく能力であり、言葉を変えれば、自らの限界を超える能力である。それらの能力にはすべて他者の存在と出会い、すなわち社会性を必要とする。

「ルソーによれば、これゆえ人間の根本的な特徴は<sup>ペルフェクティビリティ</sup>自己改善能力となるのだが、自己改善能力とは何も実体的内容をもたないが人間にあらゆるものを獲得することを可能にするある能力を意味している。この能力が「人間<sup>ナチュラル</sup>の本 性」や「普遍性」という概念に思いがけない展開をもたらすことになる。人間に共通するものはあれこれの具体的な特徴などではなく（この意味でも人間が**現実**に善良か性悪か、道徳的か非道徳的かを問うことは空しいということになる）、自由、変化してゆく能力（おそらく良いほうへ）なのである。」（強調原文）<sup>(42)</sup>

「人間に固有であるのは文化のあれこれの特徴ではない。人間は彼らが世界に生まれてきた時点における状況に影響されるし、この状況は時により場所により変化する。ひとりひとりの人間が他の人間と共有しているのは、こうした限定を**拒否する能力**である。」（強調原文）<sup>(43)</sup>

トドロフは「違った社会の知識と観察者の知識のおかげで、同時に人間は以前ほど無邪気でない眼差しを自分に向けるようになる。自分が抱く伝統と世界の自然的秩序を混同することはもうなくな」<sup>(44)</sup> とし、「寛容といい意

味でのライバル意識が、批判精神に基づく自由な検討、自分から他者の立場に立ち、そうして相互のものの見方を含む一般性の水準へと達しうるような自我からの離脱が奨励されるのである。」<sup>(45)</sup> としている。他者との出会いによる自己の離脱についてトドロフは次のように書く。

「私は長期間、ある異文化とつきあった。このつきあいは私に、私のアイデンティティを自覚させる。同時に、それは私のアイデンティティを動揺させる。私は以前のようなしかたで私の「偏見」に与することができなくなる。(中略)私のアイデンティティは維持されている。しかし、それはいわば中立化されている。私は括弧付きの私を読むのである。(中略)他者との相互作用によって、私の諸カテゴリーは変更をうけ、私たち二人にとって——だが、第三者にとってもそうであって、どうしていけないことであるだろう——<sup>バルラント</sup>有意的なものと化す。普遍性——私はこれを失ったと思っていたが、ほかの場所を見出す。対象のなかにではなく、企図のなかに。」<sup>(46)</sup>

トドロフが指摘する望ましい普遍主義の概念を整理してみよう。まず、普遍主義を過程としてみることで、特定の価値観の押しつけという欠点からできるかぎり離れようとする。その過程の目的は、他者との了解をすることであり、そのためには「討論・対話」が必要となる。そのような「討論・対話」には、人間のもつ普遍的な能力、特に「自己改善」、「限定の拒否」、「社会性」の能力に加え、意志の普遍性への信頼とそれが発揮されるしくみの普遍性も重要である。ある特定の価値観を普遍として祭り上げる自民族中心的な普遍は拒否される。

先に「自民族中心主義と科学主義は普遍主義のふたつの倒錯した形象であり」、それぞれ「主観的」倒錯と「客観的」倒錯であると指摘したように、価値の認識と価値の形成の過程においては、主観性や客観性に偏らないバラ

ンスのとれた人間主義が求められる。言い換えると、「唯物論的な虚無主義と宗教的な独断論のどちらとも等距離にある」道であり、「人間は不完全なものであり、人間の感情は動きやすく不確かなもの」ことを認識することである。<sup>(47)</sup> このように寛容を懷疑主義に、普遍主義を教条主義に陥らせないためには、他者との関係が不可欠な人間主義を必要とするのである。

### 第3章 他者系列と人間主義

先にも述べたように、これまで私のなかで並行したままで交わらなかったスターリン主義（全体主義）の問題と「普遍主義／相対主義」の問題について、トドロフは人間主義という観点で収束させて論じている。ここではまずトドロフが使用した、「私」と「君」と「彼ら」という人称を利用した図式に従って論じてみよう。トドロフは人間主義として「私 *je* の自律性、君 *tu* の目的性、彼ら *ils* の普遍性」(強調原文)<sup>(48)</sup> という論点を提起する。第1章で問題にしたスターリン主義（全体主義）においては、あなた（You）の否定、彼ら（They）の変質、さらには私（I）の複数化（We）となるとされる。

「人類を相互に排除し合う二つの部分に分割することは、全体主義の教義にとって本質的である。ここには中立の立場を容れる場所がない。煮え切らないどんな人も反対者である。どんな反対者も敵である。差異を対立に還元し、つぎにこれを体現する人々を排除しようとする全体主義は、根本的に他者性を否定する。すなわち、同時に私と比較可能であり、さらには私と交換可能であるけれども、私とは断固として区別されたままであるあなたの存在を否定するのである。ここで私たちは全体主義的な思想の定義の一つを手にしている。この思想は全体主義国家よりもはるかに広範な広



がりを見せている。それは他者性と多元性に対していかなる合法的な場所も残すことのない思想である。」(強調原文)<sup>(49)</sup>

「ヒューマニズムの文法は三つの人称の区別を前提としている。みずからの自律を行使する私、私と区別されると同時に私と同じ次元に位置づけられるあなた(それぞれのあなたは今度は私と化す。またその逆)。ひとりのあなたはつぎつぎに、または同時に、協力者、ライバル、忠告者、愛の対象、等々の役割をになっている。最後に彼らである。すなわち、自分が所属する共同体、さらには私的な関係の外部で考えられた人類全体である。そこではすべての個人は同じ尊厳をあたえられているのである。全体主義の文法のほうは、二つの人称しか知らない。個人的な私のあいだの差異を吸収し排除した私たち、および闘い、さらには打破すべき敵である彼らである。」(強調原文)<sup>(50)</sup>

「民主主義のほうが標榜するのは、あなたの合目的性——というのも、民主主義は他人を私の行動の合法的な目的に格上げするからであろう——、「同意したり抵抗したりする」権利を有する主体としての私の自律、および同一の尊厳を付与されているがゆえに、人類のありとあらゆるメンバーである彼らの普遍性である。このようにして民主主義はヒューマニズム思想の基本的な要請をふたたび見出すのである。」(強調原文)<sup>(51)</sup>

「私は私の活動の源泉でなければならず、君はその目標でなければならず、彼らはすべて人間という同一種に属しているということなのである。(中略)ところで、この三つの特徴の結合だけが、本来の意味での人間主義の思想を語るのである。(中略)自由、平等、友愛は、おおよそであるにしても、人間主義のこの三重の要求に基づいている。」(強調原文)<sup>(52)</sup>

トドロフのこれらの論点を表にまとめてみよう。

表1 トドロフの人間主義

	スターリン主義 (全体主義)	悪しき普遍主義 (教条主義・自民族中心主義)	人間主義 (普遍主義, 寛容)	反人間主義 (相対主義・懐疑主義)
I	WE に転化 主体の否定	自己が無批判に基準になる	自律性, 主体性 〈自由〉	主体の拒否
YOU	他者性としての存在を否定 WE か THEY へ還元	他者性を自己に生かさない 同化が序列化の対象	不可欠な他者性・目的性 (私の存在・行動のために必要) 〈平等〉	他者との断絶もしくは無批判な受容
THEY	敵 (隷属, 排除)	異質, 敵, 無視	普遍性, 人類全体 〈友愛〉	普遍性の拒否

この表では、悪しき普遍主義の代表として、西欧中心の自民族中心主義（西欧中心主義）をイメージし、また反人間主義（相対主義）としてはいわゆるポストモダン思想が想定されている<sup>(53)</sup>。

普遍主義の対立物としての相対主義といえば、文化相対主義が想定されることが多いが、ここでの文化相対主義は、あくまで自らの集団を絶対化するため、むしろ「悪しき普遍主義（教条主義・自民族中心主義）」に近いものに位置づけられるだろう。ここで重要なことは、特に I と YOU、すなわち「私」と「あなた」の相互浸透だけでなく、対話し、愛し、抵抗し、影響し合い、行動に責任を持ち合う二人称で具体的な他者である YOU と人類全体・普遍としての他者である THEY の位置づけである。

ここでトドロフの人間主義を手掛かりに他者の位置づけについて考察を進めてみよう。他者とは近年の思想的文脈では非常に頻出する概念であるが、ここではトドロフの人間主義の理解を深めるために、他者の位置づけを他者系列として示してみよう。

表2 他者系列

	他者の位置づけ	態度	コメント
① 他人事だ	THEY 異質	無理解	(浅い) 報道, 安易な裁き
② 他人事だが	THEY 異質	理解	(深い) 報道, 弁護, 情状酌量
③ 他人事だが	THEY 異質	教訓	他人の振り見て我が身を直せ, 「自分はそうならないだろうが」
④ 他人事ではなかった	THEY (I) 異質 (過去は同質)	経験	実感, 庶民的共感, 「でも今は違う」
⑤ 他人(事)ではない	WE 同質	仲間	人の不幸は自分の不幸, 共同体の外部は他人
⑥ 他人事ではない	I⇔THEY 同質	仮定	想像力, 同情, 歴史家, 黄金律
⑦ 他人事ではない	I = YOU = THEY 同質	仮説	普遍性, 反転可能性, ロールズ, デモクラシー, 既存の論理や倫理の枠内での反転
⑧ 他人事ではない	I⇔YOU ⇔THEY 異質/同質 (変化)	洞察	人間主義, 明日は我が身, 変化の可能性, 既存の論理や倫理の枠を疑う

① 事件はすべて自分に無関係な状況である。表面的に報道された事件についてわれわれは、他人事として常に安易な裁きを加えている。クンデラは、「ただちに絶えずみんなを裁く、理解する以前に、理解することなしに裁くという、人間の抜きがたい慣行」<sup>(54)</sup>を批判している。

② 他者の行為について、他者は異質であり自分とはまったく関係なく、自分がその行為をする可能性はないが、その行為の内容は理解できるし、一定の情状酌量の余地があるという弁護者としての態度である。実はこのパターンは、司法の場、事件の本質を深く追究した報道、さらには犯人のおかれた状況を描写するテレビドラマなどにおいても一般的によくとられる態度である。

③ 「他人の振り見てわが身を直せ」ということわざに見られるような、他者の行為を一般的な教訓として見る態度である。これは②と違って、自分にとって影響を与え得る存在としての他者となっている。しかしここでも他者は異質なものとしての存在(悪例)である。ここでは「悪者」を晒し者に

する心理はそのままであり、他者との関係性はまだ薄い。

④ 他者の行為をみて、自分も昔はそうだった（でも今は違う）という態度である。これは理解を示す点では前進しているように見えるが、あくまで今の自分は、その他者の行為とは無関係であり、他者への理解も自分の経験に基づいた固定的な態度になる。

⑤ 他者を自らの共同体の仲間とみなし、他者の行為を他人事ではないとする態度である。ここでは他者と自分に距離を置かない態度になり、他者と同質にはなるが、逆に他者との距離感がないので、他者の行為への洞察もなく自分の態度の反省に生かすことできない。また共同体の外部には、無関係で理解の対象外としての他者がいることになる。

⑥ 自らをあえて他者の状況にいと仮定（想像）してみるという態度である。この態度は、たとえば次に見られるように歴史家によって重要なアプローチとされる場合もある。「ところでナチズムというと、狂気とか、恐怖、異常などという言葉と結びついて、イメージされることが多い。600万人近いユダヤ人の殺害一つとってみても、われわれの常識をはるかにこえている。まるで別の世界のできごとのように見える。（中略）ナチズムを檻の外からながめるのではなく、檻のなかにはいて、当時の人びとの目の高さからみたらどうなるであろうか。他人ごととしてではなく、自分がその場にいあわせ、同じ世界で生活していたら、ナチズムは、どのような問題としてつかむことができるであろうか。」（下線引用者）<sup>(55)</sup>

これは他者の行為を他人事としてみないという点では、他者との関係は密接であるが、あくまで想像力を働かしたうえでの仮定であり、実際に他者の境遇に陥ることはありえない、という前提である。また道德上の「黄金律」（Golden Rule）は、「何人にも自分がその立場にいればして欲しいと思うことをせよ」、という考えも、「自分を扱うように他人を扱え」とするが、その他者との交換可能性もあくまで仮定の上でのものである。倫理学でも同様に、

自分の感情に対立してでも「あの立場に立たされたのが自分だったらどう感じるだろうか。つまり、自分この気持ちが正当化されるのかどうかを問う」訓練が必要だとされる。(強調原文)<sup>(56)</sup>

⑦ ⑥での他者との交換可能性を、理論の前提として普遍的なものと考えたものであり、たとえば「反転可能性 (reversibility)」という言葉にも表れている。「反転可能性とは、自己の立場が他者の立場に反転してもなお首尾一貫して受容可能な「理由」でなければ、公共的理由としては認められないとする「正義のテスト」である。例えば、多数派によって主張された理由が公共的なものであるか否かの判断は、その多数派が少数派に転落した場合であってもなお自ら受容しうるものであるか否かを基準としてなされることになる。このような思考実験を通じて、正義の主張は自他双方にとって受容可能な普遍主義的性格を備えることになる。」<sup>(57)</sup>

多数と少数の反転可能性の前提はデモクラシーの重要な要素であり、普遍的人権も、すべて入れ替え可能な「個人」が基本にあり、ここでは強者も弱者も、加害者も被害者もなく、ただ等しく権利の主体であるということである。ロールズの正義論も、諸個人が自分の属性や特性を捨象したうえでの交換可能であるという無知のヴェールを前提として正義の原則を打ち立てるのであるから、やはりここでの交換可能な自己と他者となる。

ここでは、自己と他者は、等しい「理論的負荷」をもちうる人間となるかもしれないが、ここでの人間やその立場は、抽象的に同質化されるという意味であくまで理論上のものである<sup>(58)</sup>。先の図式で言えば、あくまで普遍性としての **THEY** であり、**YOU** や **I** を個別的に語ることにはなじまないことになる。実際には、少数者、弱者、悪人、外部者にとってみれば、ある理論やある社会での倫理の枠内で限定されたなかでの平等である。権利の主体、合理性などいずれも、平等のためには必要不可欠な前提ではあるが、人間を具体的に総体的にとらえているわけではない。

⑧ ここからさらに一步進めると、他人事ではない、自分も他人の境遇になりうる（可能性）、「明日は我が身」というところまで認識が到達する。「きみたちの仲良くして立派な市民だとおもっている隣人や隣人の子が、家庭内暴力を苦にして子ども殺害したり、逆に親が子どもから殺されてしまったとする。そうなったとき、きみたちはその隣人を手の平を返すように殺人者呼ばわりし、その家族にたいし隣に住んでもらいたくない、出てゆけとデモでもするのだろうか。わたしならそんな馬鹿な振舞いはできない。あの隣人もその子どももいい人だったが、そこまで追い詰められてしまった、気の毒だということおもう。なぜかといえば、善なる人が状況によって悪を犯すこともあれば、他人や近親を殺害することも、ありうるからだ。わたしの人間認識ではこの可能性は人間性<sup>ヒューマニティ</sup>のなかに包括されるもので、例外などありえないと思う。」<sup>(59)</sup> ここまできて初めて、トドロフの言う人間主義の哲学と重なるといえるだろう。他者の異質性だけでなく自分の不安定性を自覚し、その不安定性を補うためにも、自己が他者の境遇になりうる現実性を認識することは、他者の「悪事」を異常なものとして切り離すのではなく、正常でも「ありえる」ものとしてみることである。このためには自分たちの置かれている（そして当然だと思っている）論理的、倫理的枠組みを問い直す人間洞察かつ社会洞察を必要とする。

善悪二元論から脱することは、全体主義的思考から離れるためだけでなく、人間主義のために不可欠な認識である。他者の（悲惨な）境遇は、「ありえない」でも、「ありえた」でも、「ありえると仮定しておく」でもなく、十分に「ありえるんだ」とすることで、はじめて自己と他者との関係が適切になるといえる。可能性の探求に始まる人間の総合的な理解により、自・他の批判を可能にする基準が設定される。「他者との付き合いを深め、その習俗に精通することは（自分自身からの——引用者）離脱へといたる良き手段のひとつであ」<sup>(60)</sup>り、自分の共同体からの離脱も同様である。

「民主主義の計画は、この悪は根本的にこれを最後と根絶され得るということを公準として立てていないのである。「善行も悪事も私たちの生活と不可分である」とモンテーニュはいう。一方、ルソーはいう、「善悪は同じ源から生じる」と。善と悪が私たちの生活と不可分であるのは、それらが人間の自由、つまり私たちが絶えずいくつもの選択肢から選ぶことができるという可能性から生じるからである。善と悪の共通の源とは、私たちの社会性と不完全性である。この社会性と不完全性の結果、私たちは自分の実存の感情を確固たるものにするために他人を必要とする。(中略) 善と悪とのこうした不可分の性格を理解したヒューマニストは、人間的困難の全面的かつ決定的な解決という考えを放棄する。」<sup>(61)</sup>

「人間主義は、人間が「すばらしい」ものなどとはいささかも主張しません。(中略) いいえ。人間主義は、人間が人間に対してなしうる悪、そして実際になっている悪について非常に意識的です。とくに現代において、多くの人間主義者が人間主義になったのは、私たちの歴史のもっとも暗い挿話に対する反応としてであったのです。」<sup>(62)</sup>

チェチェン戦争の惨状を報道し続け、ついにはモスクワで凶弾に倒れるジャーナリスト、アンナ・ポリトコフスカヤは、この戦争における「加害者」であるロシア兵や警察官の多くが「ひどい精神疾患、アルコール依存症、薬物依存症」であること理解させようと努力し、戦争の分析について「二極化した偏見」に与しないような態度をとり続けた。その彼女は、まさに「強靱な道德観」を持っていたと評されたのである<sup>(63)</sup>。「強靱な道德観」とは、善悪二元論の強化ではない。スターリン主義を反省する思想的営為により、抽象的な「善」を目指す運動ではなく、むしろ具体的な課題としての「悪」を一つひとつ無くしていく、もしくは「悪」に抵抗していく運動を目指すべきだ

という指摘はよく見受けられる。しかしここでもまたその具体的な「悪」への理解、さらには善も悪も可能性として包括する人間主義が必要なのである。ここまできてようやく自己と他者のキャッチボールが、善悪の枠を常に問い直すことによって、人間が人間に近づくことに役立つことになる。

《注》

- (1) トドロフも自らの読書体験について次のように語る。「私が読んでいる作者は、私が感じていたが言い表すことのできなかったこと、つまり私の思想、私の感情、私の感覚を表明することに成功している。これを通じて、彼は私の精神的宇宙を拡大し、私の精神的宇宙により多くの意味と美をあたえるのである。」(強調原文)(ツヴェタン・トドロフ(大谷尚文訳)『共同生活：一般人類学的考察』法政大学出版局、1999年、193ページ。)
- (2) 拙稿「全体主義体制下の政治心理——スターリン主義を中心にして」『明治大学社会科学研究所紀要』明治大学社会科学研究所、第36号第2号、1998年3月。
- (3) 拙稿「文化相対主義とデモクラシー」『政経論叢』明治大学政治経済研究所、第65巻、第5・6号、1997年3月、同「デモクラシーと相対主義」『政経論叢』明治大学政治経済研究所、第69巻、第1号、2000年8月。
- (4) この図で「全体主義体制での生活体験」と「移住者としての生活体験」を二つの大きな特徴としたがこれは『異郷に生きる者』における章立てに示唆を受けた。(ツヴェタン・トドロフ(小野潮訳)『異郷に生きる者』法政大学出版局、2008年。)
- (5) 「人権という理想が共産主義という灯火に代わったときには本当にほっとする思いを抱きました。フランスにおいてこの変化を引き起こしたのがソルジェニツィンの『収容所群島』だとは言えませんが、この本の出版がその変化を画するものだったことはたしかです。」(ツヴェタン・トドロフ(小野潮訳)『越境者の思想：トドロフ、自身を語る』法政大学出版局、2006年、198ページ。)  
「私は本が反響を呼んでいるのは知っていました。その本が衝撃を与えていることを嬉しく思っていました。私は非常に印象的なテレビ番組でソルジェニツィンの姿を見ました。私が彼においてすばらしいと思ったのは知性の優越性ではなく、密度の優越性、人間的質の優越性です。彼と並べると、インタビューをしていたジャーナリストたちは本当に軽薄に見えました。(中略)信じていただけないかもしれませんが、当時このようにソルジェニツィンをすばらしいと思っていたのに、それでも『収容所群島』を読もうという気にはなれませんでした



した。以前申し上げたように、私は共産主義にずいぶん自分の時間を無駄にされたと考えていたのです。この本からいかなる新たな啓示も得られるとは思っていませんでした。そしてこの関心の欠如は長いこと続いたのです。それは八〇年代の終わりまで続いたのです。」(同上, 200 ページ。)

- (6) 同上, 405 ページ。
- (7) ツヴェタン・トドロフ (大谷尚文訳)『フランスの悲劇：1944 年の市民戦争』法政大学出版局, 1998 年, 4 ページ。
- (8) 前掲『越境者』400-1 ページ。
- (9) ツヴェタン・トドロフ (大谷尚文訳)『イラク戦争と明日の世界』法政大学出版局, 2004 年, 34 ページ。
- (10) ツヴェタン・トドロフ『悪の記憶・善の誘惑：20 世紀から何を学ぶか』法政大学出版局, 2006 年, 283 ページ。
- (11) 前掲『越境者』444 ページ。
- (12) ツヴェタン・トドロフ (宇京頼三訳)『極限に面して：強制収容所考』法政大学出版局, 1992 年, 183 ページ。
- (13) A・ソルジェニーツィン (木村浩訳)『収容所群島：1918-1956 文学的考察』1, 新潮文庫, 1976 年, 247 ページ。
- (14) 同上, 4, 393 ページ。
- (15) ハンナ・アーレント (大久保和郎訳)『イェルサレムのアイヒマン：悪の陳腐さについての報告』みすず書房, 2002 年。
- (16) 前掲『悪の記憶』131 ページ。
- (17) 前掲『極限に面して』183 ページ。
- (18) 前掲『悪の記憶』111-2 ページ。
- (19) 同上, 200-1 ページ。
- (20) 同上, 280 ページ。
- (21) 同上, 205 ページ。
- (22) 同上, 409 ページ。
- (23) 前掲『越境者』40 ページ。
- (24) 前掲『異郷に生きる者』190 ページ。
- (25) 同上, 197-8 ページ。
- (26) ツヴェタン・トドロフ (大谷尚文訳)『絶対の冒険者たち』法政大学出版局, 2008 年, 254 ページ。
- (27) 同上, 257, 299 ページ。
- (28) 「全体主義の基礎を打ち立てるのは人間主義ではなく科学主義である。」(ツヴェタン・トドロフ (小野潮, 江口修訳)『われわれと他者：フ

- ランス思想における他者像』法政大学出版局，2001 年，267 ページ。）
- (29) 「科学主義と科学はまったく反対なものである。（中略）そもそも最初の仮定である現実的なものの透明性という仮定，世界を完全に知ることができるという仮定は，まったく科学的ではありません。この仮定は純粹な信仰箇条であり，科学とは無縁な精神に属するものです。」（前掲『越境者』316 ページ。）
- (30) 同上，315 ページ。
- (31) 道德と科学の結合の危険性を中心にスターリン主義について論じたものとして，リチャード・ゲルウィック（長尾史郎訳）『マイケル・ポラニーの世界』多賀出版，1982 年，21-4 ページ。
- (32) 前掲『越境者』318 ページ。
- (33) 前掲『われわれと他者』17 ページ。
- (34) 前掲「文化相対主義とデモクラシー」159，171-2 ページ。
- (35) ツヴェタン・トドロフ（及川馥，大谷尚文，菊池良夫訳）『他者の記号学：アメリカ大陸の征服』法政大学出版局，1986 年，200-1 ページ。
- (36) 前掲『われわれと他者』62 ページ。
- (37) 同上 608 ページ。
- (38) 同上 18 ページ。
- (39) 同上 549 ページ。
- (40) 前掲『越境者』264 ページ。
- (41) 前掲『われわれと他者』611 ページ。
- (42) 同上 47 ページ。
- (43) 同上 611 ページ。
- (44) ツヴェタン・トドロフ（石川光一訳）『啓蒙の精神：明日への遺産』法政大学出版局，2008 年，13 ページ。
- (45) 同上，125 ページ。
- (46) ツヴェタン・トドロフ（大谷尚文訳）『歴史のモラル』法政大学出版局，1993 年，40 ページ。
- (47) ツヴェタン・トドロフ（小野潮訳）『バンジャマン・コンスタン：民主主義への情熱』法政大学出版局，2003 年，189 ページ。
- (48) ツヴェタン・トドロフ（内藤雅文訳）『未完の菜園：フランスにおける人間主義の思想』法政大学出版局，2002 年，45 ページ。
- (49) 前掲『悪の記憶』50-1 ページ。
- (50) 同上 57 ページ。
- (51) 同上 443-4 ページ。
- (52) 前掲『未完の菜園』46 ページ。

- (53) 「哲学的観点からするならば、この六〇年代の反人間主義の思想というレッテルのもとに、哲学におけるフーコーやデリダ、社会学におけるブルデュー、精神分析におけるラカンのような、相互にかなり異なったさまざまな思想をまとめることができます。それらは大部分、ドイツでニーチェ、ハイデガー、マルクス、フロイトにおいて生まれた理論のフランス的ヴァリエーションなのです。それらに共通しているのは批判的部分です。人間の諸行為の背後にある主体を見ることの拒否（人間の諸行為は階級への所属の効果、あるいは無意識の構造の効果と見なされます）、普遍性の拒否（普遍性はつねに自民族中心主義のつける仮面と見なされます）、事実と事実についての言説の区別、すなわち真実と解釈の区別がそれにあたります。ところで、人間主義はこのそれぞれの点について、反対の立場を選択するのです。」（前掲『越境者』274 ページ）
- (54) ミラン・クンデラ（西永良成訳）『裏切られた遺言』集英社、1994 年、14 ページ。
- (55) 山本秀行『ナチズムの時代』山川出版社、1998 年、2-3 ページ。
- (56) アンソニー・ウェストン（野矢茂樹、高村夏輝、法野谷俊哉訳）『ここからはじまる倫理』春秋社、2004 年、8 ページ。
- (57) 関良徳「正義と権力—反転可能性をめぐる—」（仲正昌樹編『法の他者』御茶の水書房、2004 年所収）、29 ページ。
- (58) 「ゲーム理論を参照願うとともに、この理論が市場理論と興じているかくれんぼをご覧いただきたい。それがわれわれに教えてくれるのは、合理的であるということは他者の立場に身を置くことだということである。」（強調原文）（ジャン＝ピエール・デュビュイ（米山親能／泉谷安規訳）『犠牲と羨望：自由主義社会における正義の問題』法政大学出版局、2003 年、136 ページ）。
- (59) 吉本隆明『大震災・オウム後 思想の原像』徳間書店、1997 年、144 ページ。
- (60) 前掲『われわれと他者』139 ページ。
- (61) 前掲『悪の記憶』39 ページ。
- (62) 前掲『越境者』298-9 ページ。
- (63) ゲオルギー・デルルルーギアン（鍛原多恵子訳）「何が真実か？」（アンナ・ポリトコフスカヤ（三浦みどり訳）『チェチェン やめられない戦争』NHK 出版、2004 年所収）、395-6 ページ。